

中国宗教祭祀的几个问题：血食、焚香与设像

李天纲

复旦大学哲学学院宗教学系教授

上海市（200433）邯郸路 220 号
tgli@fudan.edu.cn

提 要

以儒教为代表的中国宗教，核心并非是心性论儒学，而是历代祀典强调的祭祀，即经学中所谓的“礼乐”。儒教废弃之后，“礼乐文明”存于民间，在所谓“民间宗教”中延续。本文从江南民间宗教中残存的礼仪方式考察出发，回溯“六经”，以观察中国宗教的主要特征。血食、焚香和设像，是中国宗教区别与印度、阿拉伯和欧洲宗教的重要特征，是所谓“中国性”宗教的要点所在。

关键词：祭祀，血食，设像，中国宗教，儒教

Some Questions on Chinese Religion , Bloody Sacrifice, Incense Offering and Image Using

Li Tiangang;

Department of Religion, Fudan University;
220 Handan Road, Shanghai 200433
tgli@fudan.edu.cn

Abstract

The paper take the Chinese religion as a whole, no matter the difference from Confucianism, Daoism, Buddhism, or folk religion. It dealt with the essential forms of Chinese religion which the rites have been used in or during the worship. The most traditional rites was the bloody sacrifice, incense offering, and image using. The paper descript those origin, evolution, meaning and significant. It seems the common rites using by Confucianism, Daoism, and Buddhism temples were. And still are the basic form of Chinese religion(s).

Key work : Rites, Chinese Religion, Bloody sacrifice.

中国宗教祭祀的几个问题：血食、焚香与设像

李天纲

一，血食：祈、报，“祭如在”

2011年4月30日，农历三月二十八日，正逢金泽镇“廿八香汛”，和宗教学者安伦先生在当地做调查。在镇东头的“杨震庙”里，遇见的是来自“颐浩禅寺”的年轻和尚——演智法师。演智一袭袈裟，在杂乱的香客中间并不自在。最为难的是，杨震庙供的都是些牲品：猪头、蹄髈、肋条、青鱼、鳊鱼……，样样都有。当代的佛教、道教，如上海市区的玉佛寺、静安寺、龙华寺、城隍庙，都是“素祭”，杨震庙却是“血食”。青浦区佛教协会及金泽镇“颐浩禅寺”代为管理“杨震庙”，演智法师是闽南佛学院毕业生，守佛教“茹素”戒律，而这里的信徒们用的却是儒教、民间宗教的“牲祭”，再加上震耳欲聋的高升和鞭炮，和安静的颐浩禅寺气氛完全不同，让他难以接受。他眉心不展的样子，一定是在埋怨这里的祭祀，实在不及一里之外镇上的颐浩寺那么高雅圣洁。

演智法师不知，古代儒教的祭祀，差不多也就是这个样子。燔燎——借烟火上达天庭，带去信徒祝祷中的意愿；献祭——用祭品供亡灵来享，引诱鬼神降临；还有，用各种各样的手段，包括血腥的牲物，高腾的火焰，喧闹的声音，都是加强祭祀中的气氛，帮助接通祭祀者与神明的联系，古人称为“用气”。《礼记·郊特牲》说：“血、腥、焰，祭，用气也。”¹郑樵（1104-1162，福建莆田人）《通志·礼略·吉礼·宗庙》概括中国古代血祭传统，说：“唐、虞立五庙，其祭尚气。先迎牲，杀于庭，取血告于室，以降神，然后奏乐。尸入，王裸以郁鬯。”²“其祭尚气”，喜欢盛大、浓郁、芳香、热闹的气氛，这是汉民族广大信徒们从古至今保持的与神明对话的基本方式。当代中国允准的“五大宗教”（佛教、道教、伊斯兰教、天主教、基督教）的祭祀活动，都不采用“血祭”的方式，只有“民间信仰”保持这一传统。习俗的力量非常顽强，大多数的丧户，都会在家里死去的亲人相片前点一柱香，供上鸡、鸭、鱼、肉等熟食。上海市区玉佛寺等大庙，按教规不允许带荤腥食物来做“道场”。金泽镇的规定没有这样严格，道士、和尚在庙外主持的“家庭道场”自不必说，吹拉弹唱，加荤素食品都无所谓。“庙里道场”，如果

¹ 孔颖达：《礼记正义·郊特牲》，阮元编：《十三经注疏》影印本，北京，中华书局，1979年，第1457页上。

² 郑樵：《通志》，北京，中华书局，1995年，第637页。

信徒一定要供葷品，住持和尚们也眼开眼闭，愿意通融。

儒教“血食”，用牛、羊、猪等动物。后来兴起的道教，印度传入的佛教主张“素祭”，用鲜花、瓜果、菜蔬和“奉香”来祭祀，儒、道、佛的祭祀，有此不同。在儒教经典中，祭品规定为“牲祭”，即采用动物全体，或者头部，或者烹煮过的肉类食品，来祭祀亡灵。古代牺牲，是现场屠宰，直接以血肉相荐。后世有稍加烹食后，置于青铜鼎器中相荐，仍称为“血食”。儒教从节制用牲的原则出发，规定无故不得杀生，且“牲祭”分为轻重等级，有“太牢”、“少牢”和“馈食”数等。《大戴礼记·曾子天圆》：“诸侯之祭，牲牛，曰太牢；大夫之祭，牲羊，曰少牢；士之祭，牲特豕，曰馈食。”牛、羊、豕，儒教称为“三牲”。按《礼记·王制》的规定，天子用“太牢”（亦称“大牢”，用牛牺牲，即“牲牛”。合羊、豕二牲，为“三牲”），诸侯只能用“少牢”（羊、豕二牲）：“天子社稷皆大牢；诸侯社稷皆少牢。”至于一般人家，“大夫、士宗庙之祭，有田则祭，无田则荐。庶人春荐韭，夏荐麦，秋荐黍，冬荐稻。韭以卵，麦以鱼，黍以豚，稻以雁。”³最低阶层的“庶人”平民，在春韭、夏麦、秋黍、冬稻等农产品祭祀的同时，可以适当地配上一些鸡蛋（卵）、鲜鱼（鱼）、猪肉（豚）、大雁（雁）做祭祀。

儒教以“血食”，是自古以来的传统。许慎（约 58-约 147，河南召陵人）《说文解字》：“祭，祭祀也。从示，以手持肉。”“以手持肉”，是形象的血祭场景。段玉裁（1735-1815，江苏金坛人）《说文解字注》注“祭”字：“古者茹毛饮血，用血报神。”⁴“以血报神”，当代祭祀仍然如此。汉代以上，王朝执政者都把“血食”看作是维持国祚和文明的根本措施。《史记·陈杞世家》：“太史公曰：舜之德可谓至矣！禅位于夏，而后世血食者历三代。”司马迁是说夏、商、周三代文明能够延续，“血食”祭祀是个象征。《史记·李斯列传》又说：“三者逆德，天下不服，身殆倾危，社稷不血食。”司马迁把“不血食”列为三种“逆德”行为之一，可见其对周代祭祀礼仪的维护。

《礼记·郊特牲》竭力维护周代祭祀，其中解释牺牲品的作用是“合阴阳”、“分魂魄”：“凡祭慎诸此：魂气归于天，形魄归于地。故祭求诸阴阳之意。殷人先求诸阳，周人先诸阴。”“血食”的功用，便是为了加强阴阳之间的调和，分辨魂魄的种类。《郊特牲》说，夏、商、周三代有一种加强“血祭”效果的补充方法：“血祭，盛气也（加强阳气），祭心、肝、肺。⁵祭黍稷加肺，祭齐加明水。”按唐代经师孔颖达（574-648，河北衡水人）在《礼记正义》中对这段经文的解释：“周祭肺，殷祭肝，夏祭心。”即周代祭祀，三牲

³ 孔颖达：《礼记正义·王制》，见《十三经注疏》影印本，北京，中华书局，1979年，第1337页上。

⁴ 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，上海，上海古籍出版社影印经韵楼版，1981年，第 页。

⁵ 孔颖达：《礼记正义·郊特牲》，见《十三经注疏》影印本，北京，中华书局，1979年，第1457页中。

之外加肺；商代，加肝；夏代，加心，用以调和阴阳。另外，“明水”是在月光下用金盆取到的露水，以增加阴气。用五谷祭祀，要加肺；用酒水祭祀，要加明水。都是为了调和阴阳。儒教“血祭”保留了原始信仰，和古代萨满式的“巫教”有密切关系。儒教崇尚经典，一直没有追随佛教、道教，没有对《仪礼》、《周礼》、《礼记》中的祭祀礼仪作出重大改革，因而保存了古代祭祀中的“血祭”（“血食”）习俗。

朱熹（1130-1200，安徽婺源人）作《家礼》，曾对儒教祭祀做了一些整理和改革，也参照过佛教、道教的一些斋戒仪式，但基本上维持了周代的“血祭”传统。在“祭礼”部分的“四时祭”中，朱熹主张向佛、道教那样严格斋戒，祭祀前三日，“沐浴、更衣。饮酒不得至乱，食肉不得茹荤。不吊丧，不听乐，凡凶秽之事，皆不得预。”“四时祭”属于节气祭祀，比较素雅，有“每位果六品，菜蔬及脯醢各三品，肉、鱼、馒头、糕各一盘，羹、饭各一碗，肝各一串，肉各二串。”⁶“祭祖”礼仪不同，因为沾染魂魄，朱熹主张在具饌时更加血荤，“杀牲，主人割毛血为一盘，首、心、肝、肺为一盘，脂杂以膏为一盘，皆腥之。”⁷朱熹在《家礼》列羊、猪的“首、心、肝、肺”为祭品，是对《礼记》“盛气”原理的自觉继承。朱熹以坚持儒教血祭传统的方式，与佛教、道教祭礼有所分别。

宋、明儒家坚持“血食”，不但是因为秉承“道统”，还有着与已经从“祠祀”系统分离出去的道教、佛教相区别的用意。朱熹曾以“二郎神”（李冰二子）的案例来说明儒教“血食”的重要性，《朱子语类》卷三“鬼神”记有“论鬼神之事，谓：蜀中灌口二郎庙，当初是李冰因着开离堆有功立庙。今来现许多灵怪，乃是他第二儿子出来。初间封为王，后来徽宗好道，谓他是什么真君，遂改封为真君。向张魏公用兵，祷于其庙，夜梦神语云：‘我向来封为王，有血食之奉，故威福用得行。今号为真君，虽尊，凡祭我以素食，无血食之养，故无威福之灵。今须复我封为王，当有威灵。’魏公遂乞复其封。”宋徽宗封李二郎为“真君”，赐给道教。道教素祭以后不再显灵，改回原封号“王”，复用血食，又供牺牲，这才恢复了活力。朱熹说：“大抵鬼神用生物祭者，皆是假此生气为灵。”⁸朱熹固然是以“气”来解释“血食”，但更明显的他是以儒教“血食”，与道教“素食”相区别，确保儒教的“正统”。

牺牲祭品的功用到底是什么？主张儒教“理性主义”的学者历来是以为这只是一种习俗，祭祀者只是借此表达思念之情，并不认为有“鬼神”来享用祭品。然而，理学的解释并

⁶ 朱熹：《家礼》，《朱子全书》（七），上海，上海古籍出版社，2003年，第936页。

⁷ 同上引书，第942页。

⁸ 黎靖德编：《朱子语类》，长沙，岳麓书社，1997年，第49页。

不如此，朱熹与学生的答问：“（学生）问：祭天地山川，而用牲币酒醴者，只是表吾心之诚耶？（朱熹）曰：若道无物来享时，自家祭甚底？肃然在上，令人奉承敬畏，是甚物？若道真有云车拥从而来，又妄诞。”⁹全面地理解这段答问，可以看出朱熹认为当然是有灵魂“来享”的，否则不用祭祀。不过，来享用的并非道教传说中的“云车”，真有“仙人”下凡，而是“气”一样的无形之物。在祭祀问题上，朱熹肯定是“有神论”，而非无神论。

直到清代，儒教祭祀秉承《仪礼》、《礼记》和《周礼》，坚持用牲。《清史稿·祀典志》记载文庙“祭孔”仪礼，祭品有：牛（正坛）、羊（正坛一、配坛四）、豕（正坛一，配坛四。两哲二，分为十二盘。两庑二，分为一百二十四盘）、帛（九坛各一，白色，长一丈八尺）、檀香（各一两）、烛（共三十斤）、榛仁、菱米、芡实、枣、栗（以上每笊二斤）、形盐（一斤）蜜造麦面饼、蜜造荞面饼（每笊十八圆）、干鹿脯（五块，无鹿脯以羊脯代）、藁鱼（每笊三尾）、芹菜、笋、韭菜、菁菜、造醢兔、造醢鱼、造醢猪肉（每豆二斤）、造醢鹿肉（无鹿以羊代）、造脾、肝、猪肚（每一副）、造豚白、猪膀胱（每一方）、黍米、稷米、稻米、梁米（每五升）、酒（每樽二斤）。¹⁰“祭孔”首列“三牲”，为“太牢”；次有各类“荐新”品类；再次鱼、肉干脯，加米酒若干。值得注意的是，至清代为止的祭孔仪式，仍然不参合鲜花瓜果，以示纯粹。

按儒教礼制，祭祀用血食，牲祭；受到佛教、道教的影响，民间祭祀也用素食，祭花果。因此，江南的民间祭祀有用牲祭，也有用瓜果鲜花祭祀，是一种血、素混合的祭祀。其实，汉代学者整理《礼记》的时候，已经兼用血食和素食，以血食牲祭为主，以素食果蔬献为辅。儒生叔孙通（生卒年未详，山东薛县人）为汉高祖刘邦（前 256-前 195，江苏沛县人）恢复祭祀制度，为汉代制度的奠基者。一天，已经成为太子太傅的叔孙通和汉惠帝一起去离宫春游，还在思考祭礼问题。途中见樱桃遍野，忽发奇想，决定用樱桃祭祀祖先，后人以为是儒教“诸果献”的起源。故事见于《史记·叔孙通传》：“惠帝曾春出游离宫，叔孙生曰：‘古者有春尝果，方今樱桃熟，可献。’上乃许之，诸果献，由此兴。”元马端临（1254-1323，江西乐平人）同意司马迁的说法，也以为“诸果之献由此兴”，¹¹后世祭祀兼用蔬果的礼制源于此。唐司马贞（生卒年不详，河南沁阳人）以为不然，《史记索隐》据《吕氏春秋》“仲春羞，以含桃先荐寝庙”句，则更加以为战国时期已经用瓜果祭祀祖先。

⁹ 同上引书，第 46 页。

¹⁰ 《清史稿·祀典志》

¹¹ 马端临：《文献通考》，卷九十七“宗庙考·祭祀时享”。

儒教祭祀的主祭品，按等第，分用太牢（牛、羊、豕）、少牢（羊、豕）和一般馈食（豕）的“牲祭”。花果菽稻，只是作辅祭用品。牲祭的祭品，对品种、部位、大小都有严格规定，且以此决定祭祀的等级。四时轮替，万物生焉，儒教祭祀相信时鲜可以调解阴阳，谓之“尝祠”。儒教用一些时鲜土特食品，给神明们调剂享受，补充“正祠”。马端临《文献通考》引《汉旧仪》：“尝祠：正月尝蕘，又尝羔，六月尝黍，七月岁事，八月尝酎、特牛，九月尝雁，十月尝稻，十一月岁事，又赛祷。凡正祠一岁二十二，原庙一岁十二祠，有闰加一祠，皆用太牢。”尝祠中所用的祭品“蕘”、“黍”、“稻”，为农产品；“羔”、“特牛”、“雁”，是土特禽产；“酎”则是一种正月初一就开始酿制的酒（“八月成，名曰酎酒。”）酎酒，是一年里面最为精心酿制的上等好酒，“八月，诸侯王酎金助祭。”¹²皇帝在八月份“尝祠”仪式上，以酎酒的名义，召集分封在各地的诸侯王，请他们赞助全年最盛大的祭祀，祭祀之后，共享此酒。经过汉代修订的儒教祭祀，正祠仍然“皆用太牢”，是正餐。花果菽稻，还有野味特酿，供鬼神们调剂口味和尝鲜之用，算是点心。“尝祠”制度，配合“正祠”，在宋、元、明、清时期一直保存。儒教祭祀庄严隆重，虔诚如在，儒教的“鬼神之为德”，充盈着享乐主义。

中国各种宗教教派的祭祀活动中，只有儒教坚持“血食”，用动物做供品，供神明享用；汉传佛教和道教从戒杀生的教义出发，采用“素食”。“民间信仰”既有厚待先人亡灵的朴素想法，同时又受到儒教传统的家祭、族祭礼仪规定的影响，自然也是使用“血食”来祭祖。金泽镇人人熟悉“祭祀文化”，老人们都知道“老爷吃荤，菩萨吃素”的祭祀原理。汉族及江南人民有一个比较特别的宗教观念——祭重饮食，用食物作“供品”，作人神沟通的媒介。祭祀以后，祭坛上下来的供品大家分食。在金泽镇杨震庙，远道而来的信徒们从家乡带整个猪头、整条肉排来祭祀。回家后，全家、全族重烹再食。调查中询问信徒，回答很一致，都说是杨老爷吃过的肉，人吃了会有沾染福气，不生病。从宗教学的观点看，这种说法含义是：经过亡灵眷顾的供品，人再食用，人神共享，牺牲品就成为人神沟通的媒介。

“三礼”（《仪礼》、《周礼》、《礼记》）中的祭祀体系，自汉代以后由儒家经学家维持着，执行到明、清时期，历有修订，基本未变。“念八香汛”日，我们看到金泽镇杨震庙殿堂前的大规模“牲祭”，一字排开，鸡鸭鱼肉，层层叠叠，前后相拥，好不壮观。金泽镇的民间祭祀，不自觉地遵守着传统祭祀的“百姓馈食”礼制，没有牛（“太牢”）、羊（“少牢”），只有豕猪，加上鸡、鸭、鱼、肉、瓜、果、菜、蔬而已。然而，当代祭祀中的“违制”、“僭越”行为正在发生，信众祭品呈现出极大的“多样性”。前来祭祀的渔民、农民、工人、商人、职员，都以日常所食的动、植物献祭，芋艿、茨菰、茭白、

¹² 以上所引，均见马端临：《文献通考》，卷九十七“宗庙考·祭祀时享”。

竹笋、枇杷、荔枝、香蕉、鹌鹑、鸽子……，种种传统“荐新”食物不论；象洋烟、洋酒、口香糖、汉堡包等未见于“礼经”的荤素食物，层出不穷；更有古代“纸马店”不售，现今“花圈店”大卖的冥用别墅、豪宅、轿车、手机、麻将、西装。当代江南人民的祭品，“礼崩乐坏”，远远突破了“三礼”的规定，此可曰“违制”，即所谓“三千年未有之大变局”，宗教学者称之为“世俗化”、“现代性”。

长江三角洲素称“鱼米之乡”，有着丰富的动植物、瓜果菜蔬资源。明、清时期，这里发展出巨大的手工业生产力，日常用品繁复、细致；清末民初，本地又进步为中国“工业化”的先驱，中、西物件众多，且又时尚。发达的生产，富裕的生活，为祭祀活动提供了多样化的祭品，容易往“淫祀”方向发展。江南这样的祭祀传统，俗称“奢靡”、“僭越”、“违制”，不同于儒教滞重的中原和北方。最近二、三十年中，祭祀仪礼在江南和上海地区渐渐恢复，新旧交错，并无定规。当代“花圈店”经营，已经远远超过了明清“纸马店”，祭品之繁杂，混乱无章法，登峰造极。问题不在于“多”，而在于“乱”，民间的宗教生活面临转型。

金泽镇杨震庙的祭祀方式，有老香客维持，一直以“血食”为主。一些年轻女香客带着花束前来，作为供品，放在像前，但相对少见。船民信徒随船带来祭品，都是一些煮得半熟的猪头、蹄髈、肋条……，也有些瓜果，如苹果、生梨、香蕉……。金泽镇的祭祀，整体上是“祠祀”传统，以香火、炮竹、牺牲和果蔬为主，管理也比较松散。杨震庙形制不小，但香烟缭绕，牺牲遍地，加上炮仗声声。寺庙管理处以“防火安全”为由，贴出告示，禁止信徒燃放炮竹，但是全然无用，很难劝阻，只能放任。杨震庙的管理人演智法师告知，他不能严格执行鞭炮、炮竹燃放禁令，否则香火就没有了。可见传统祭祀方式的力量，仍然很强。

杨震庙，看上去是一座乡镇土庙的样子，其实各项祭祀倒是儒教传统。庙内的供品，都杂乱无章地排列在大殿外的广场上。但有，懂得礼仪的人知道，这个格局是从古代传下来的。按“礼经”规定，祭品要置放在“庙门之外”。《仪礼·士虞礼》：“特豕馈食，侧享于庙门外之右，东面；鱼腊爨，亚之，北上；饔爨，在东壁，西面。”现在已经没有人懂得《仪礼》，或按照礼制来规定祭祀等级、祭品种类、摆放朝向、进退顺序，但民间的信徒，还是自觉地按老习惯，把祭品摆放在“庙门外”。老百姓祭祀，不用牛、羊，也是“老规矩”。询问在杨震庙里供老爷的信徒们，为啥祭不用牛、羊，他们都知道，“这个不可以的。”

通过祭品的中介，达到人与神的共享、共融，这是许多宗教的通性。各种宗教都有自己

的献祭形式。基督宗教，包括天主教、东正教和新教，是在犹太教基础上发展起来的人为教会。犹太教和中国宗教一样，也有类似的血祭制度。在《旧约·出埃及记》的第二十九章中，上帝和摩西订约，要他带领犹太人祭祀的时候，把公牛、公绵羊的血涂在祭坛上，然后焚烧牛羊的“两个腰子和腰子上的脂油”（第13节、22节），中文译为“燔祭”（Burnt Offering）、“火祭”（Offering by Fire）。基督宗教的“圣体”礼，用象征性的手法，改进了犹太教“血祭”传统。在《新约·马太福音》中，耶稣借“最后的晚餐”向门徒们规定：“饼和酒”，代表他的身体和血，作为祭祀。¹³基督宗教教会依据“福音书”，建立了“圣体”（Eucharist）仪式，不再用犹太教《旧约》中的“血祭”制度与神沟通。¹⁴

犹太教的“血祭”除了有“救赎”（Redemption）的祈求外，还有“共融”（Communion）的意义。“救赎”，是信徒们通过献祭牺牲和食物，取悦天神，得到天神的恩典、保佑和宽恕，有实际的收获；“共融”，则是通过一定的祭祀仪式，与亡去的先人作精神上的沟通，并不一定会得到什么报应和好处，只是达到一种精神上的满足。在中国，孔子提倡的“祭如在”，以及宋、明以后的儒家学说更加重视“祈”，不特别强调“报”。儒家的“如在”观，与佛教、道教的“报应”理论相区别，是一种偏向于“共融”的宗教心理。朱熹等理学家解释“祭如在”，主张在祭祀中以“理”、“气”为媒介，沟通人神，参与化育。“言鬼神、祸福、凶吉等事，此亦只是以‘理’言，盖人与鬼神、天地同此一理，而理则无有不善。人能顺理则吉，逆理则凶，其与祸福亦然，此岂谓天地、鬼神一一降于人哉？”¹⁵朱熹并不是否认“天地鬼神”存在，而是主张用“共融”来更好地达到祭祀目的，并不是实际地“一一降于人”，这当然是一种更高层面的信仰实践。

当代基督宗教强调“与耶稣同在”的“临在性”（Being），¹⁶重视“共融”甚于“救赎”。“与神同在”的基督宗教共融理论，可以和孔子“祭神如神在”的儒教祭祀理论相比较。中国宗教的“如在”理论，具有悠久而丰富的实践，可以补充当代宗教学。中国的民间宗教和儒教，很早就是一种与神“共融”的理论。儒教主张“祭如在”，愿意在祭祀场合与先人、先贤和先圣的魂魄，此时此地地融为一体，给参与祭祀的人以某种精神动力，帮助与祭者认识他与祖先、家庭、社会、国家和自然的关系。中国宗教借助祭礼、祭乐、祭舞、祭器，以及祭品的运用，和灵同在，与神共融。这既是现代信仰可以汲取的重要

¹³ 《圣经·马太福音》，26：:2-28：“耶稣拿起饼来，祝福，就劈开，递给门徒，说，你们拿着吃；这是我的身体。又拿起杯来，祝谢了，递给他们，说，你们都喝这个；因为这是我立约的血，为多人流出来，使罪得赦。”其余三本福音书，也有关于“圣体”的记载。

¹⁴ 犹太教原来也有“血祭”制度，《旧约》记载的古代犹太教，上帝“要试验亚伯拉罕”，命他用独生子以撒祭祀上帝，考验到最后关头才改用“公羊”来“燔祭”的故事，见《旧约·创世记》，22:1-20。

¹⁵ 转见胡广：《性理大全》，卷二十八“魂魄”，《四库全书》文渊阁影印本，台北，商务印书馆，1983年，页二十二。

¹⁶ 现代西方教会对于“圣体”意义的重新解释，参见 Richard P. McBrien, *The Sacraments, Part Five* 的中文译本：麦百恩著，光启社编译：《圣事》，上海，天主教上海教区光启社，2002年，第43页“圣体圣事”。

因素，也是现代宗教学必须要加以研究的极好对象。

涂尔干（Emile Durkheim, 1858-1917）在谈到澳洲部落的“血祭”时，认为这种特殊的“供奉”起源于“牺牲”，是最原始的宗教行为。“血献给众神，是众神喜欢持的食物。……因此，我们没有根据认为供奉观念是文明的后期产物。”¹⁷虽然认定“血祭”是一种原始宗教行为，但涂尔干的进步在于认为这不是动物性的“膜拜”和“祈求”，而具有积极的思想意义。膜拜行为的真正原因，“存在与借助这些行为产生出来的内在的和精神的更新过程之中。崇拜者奉献给神的真实事物，并不是他摆放在祭坛上的食物，也不是从他血管里流出的血，而是他的思想。”¹⁸儒教“祭如在”思想，既保存了“三代”血祭的原始形式，更表达了后世祭祀者通过祭品、食物和牺牲，在一个神人交融的空间里，进行“内在的和精神的更新”的意愿。

《礼记·郊特牲》本文对祭祀的功能有所诠释：“祭有祈焉，有报焉，有由辟焉。斋之玄也，以阴幽思也，故君子三日斋，必见其所祭者。”“祈”（祈福祥）、“报”（报社稷）、“由辟”（弥灾祸），这三种诉求都是功利的，上帝未必都能实现。《礼记》作者当然知道“祈”是祈，“报”是报，祭祀未必能够消灾免祸。因此，在“斋之玄也”的感叹之后，作者又提出了祭祀功能的第四种——“幽思”。君子只要好好地斋戒三日，必定能他向往的亡去的灵魂重逢，在精神上融为一体。孔安国（汉景帝至昭帝时在世，山东曲阜人）注曰：“斋三日这，思其居处，思其笑语，思其志意，思其所乐，则见之也。”¹⁹《礼记·郊特牲》这一段经文和注疏，发挥了孔子“祭如在”的想法，这种“幽思”学说，也完全应得上涂尔干的献祭非关“食物”和“血”，而是“他的思想”的论断。

二，焚香：人神沟通之具

汉代儒教有一个重要特征，它主张在祭祀中“兼存三代”。孔颖达（574-648，河北衡水人）在《礼记正义·郊特牲》的注疏中说“周祭肺，殷祭肝，夏祭心。”²⁰三代不同“德”，夏、商、周朝的祭祀，便在“三牲”奉献中添加不同的动物器官（周肺、殷肝、夏心），用以调节阴阳。三代不同祭祀的说法，不仅存在于汉、唐经师的注疏中，《礼记》、《仪礼》的本文中就充斥了这个说法。《礼记·檀弓上》：“仲宪言于曾子曰：‘夏后氏用明器，示民无知也；殷人用祭器，示民有知也。周人兼用之，示民疑也。’”²¹按：仲宪（原宪）

¹⁷ 涂尔干著，渠东、汲喆译：《宗教生活的基本形式》，上海，上海人民出版社，1999年，第449页。

¹⁸ 同上引书，第454页。

¹⁹ 孔颖达：《礼记正义·郊特牲》，见《十三经注疏》影印本，北京，中华书局，1979年，第1457页下。

²⁰ 孔颖达：《礼记正义·郊特牲》，同上引书，第1457页中。

²¹ 孔颖达：《礼记正义·檀弓上》，同上引书，第1290页中。

也是孔子的弟子，他所传孔学是说夏代用地下的冥器作陪葬，商代用地上的祭器来供奉，而周代制度则兼用冥器和祭器，为的是让民众有一个选择，或者两兼，即所谓“疑”。“多闻阙疑，慎言其余，则寡尤”（《论语·为政》），这两处的“疑”字，都不是怀疑、多虑、不决的意思，而是“多闻”、“兼听”的意思，这符合孔子的一贯思想，也可见先秦儒学在祭祀仪式上“兼存三代”的多元、开放态度。

《礼记·檀弓上》：“夏后氏尚黑，大事敛用昏，戎事乘骊，牲用玄；殷人尚白，大事敛用日中，戎事乘翰，牲用白周人尚赤，大事敛用日出，戎事乘騂，牲用骍。”²²《仪礼·士冠礼》：“委貌，周道也；章甫，殷道也；毋追，夏后氏之道也。周弁、殷冔、夏收，三王共皮弁素积。”²³这些记载都表明孔子本人对于夏、商、周三代的祭礼很有研究，《礼记·中庸》：“子曰：吾说夏礼，杞不足征也；吾学殷礼，有宋存焉；吾学周礼，今用之，吾从周。”孔子向杞国人学夏礼（“夏时”），向宋国人学殷礼（“坤乾”），这些都是周代还保留着的地方古礼。作为一个鲁国的儒者，孔子遵守自己家乡的祭祀礼仪，故而整体上“吾从周”。但是，从孔子对待夏、商、周不同文化遗产的平衡态度来看，他主张兼收并蓄。颜渊曾经问孔子：如何治理国家？“子曰：行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则《韶》、《舞》。”²⁴可见孔子的理想是“文化多样性”，他是一个“多元文化主义”论者。

按古代文献记载，夏、商、周三代的祭祀体系属于一脉相承的同一系统，但在具体制度（如尚色、建正、服饰）上带有特色。周代祭祀除了继承夏代“用气”，商代“用声”之外，自己发明出另一种祭祀方法——“用臭”。按《礼记·郊特牲》记载：“有虞氏之祭也，尚用气。血腥粢祭，用气也；殷人尚声，臭味未成，涤荡其声，乐三阕，然后出迎牲。声音之号，所以诏告天地之间也；周人尚臭，灌用鬯臭，鬱合鬯。臭，阴达于渊泉。”²⁵也就是说：周代除了继承夏代祭祀用血淋淋的动物器官“加气”（夏用心，商用肝，周用肺）之外，还继承了商代祭祀用撼动天地的声乐来“加声”。此外，他们更发明了用香气袭灵的臭味来加强祭祀效果，即“用臭”。周代祭祀综合应用“气”、“声”和“臭”，场面生动，有色、有声、有味，是一套复杂的祭祀体系。从某种意义上来说，中古、近代和当代民间庙会的祭祀，锣鼓喧天、鞭炮齐鸣、香烟缭绕，都是周代祭祀的特征，记在《仪礼》和《礼记》。

焚烧，产生臭味，用以献祭，沟通人神，这是汉人宗教的另一种基本方法。在古代文献

²² 孔颖达：《礼记正义·檀弓上》，同上引书，第1276页上。

²³ 贾公彦：《仪礼疏·士冠礼》，同上引书，第958页下。

²⁴ 何晏、邢昺：《论语注疏·卫灵公》，同上引书，第2517页中。

²⁵ 孔颖达：《礼记正义·郊特牲》，同上引书，第1457页上。

中，有“燔”，有“燎”，用以祭天。《仪礼·觐礼》有“祭天，燔柴……”；《说文解字》有：“燎柴，祭天也”；《尔雅·释天》有“祭天曰燔柴”。燔、燎、焚的时候，信徒们或狂舞、高歌、欢宴；或祈祷、默念、许愿……。复杂的内心活动，抽离的物质世界，经过熊熊烈火，袅袅香烟，蓬勃火气，到达神明，感动上苍。这时候，内心的信仰和上苍的悲悯结合，达到了人神交融，天人合一的境界。按人类学家张光直的说法：“燃烧，乃是使某种物体从一个世界转化到另一个世界的方法。”²⁶焚烧，以达成“天人合一”，这是自古迄今中国人的基本信仰方式。在这里，“外在超越”和“内在超越”并不分割。

“火燔”和“升香”，让天上的上帝嗅到馥香，促其降陟，这是《诗经》就有的祭祀方式。《诗经·生民》最后一章：“印盛于豆，于豆于登。其香始升，上帝居歆。胡臭亶时，后稷肇祀。庶无罪悔，以迄于今。”按郑玄注：豆，木质盛器；登，瓦质盛器，周代的祭祀者在豆、登里面盛满了馨香之物。按孔颖达疏：“豆、登所盛之物，其馨香之气始上行，上帝则安居而歆享之。”²⁷放在木豆、瓦登里面的馥香，现不知何物，估计和后来出现在《楚辞》中的木本、草本的“香草”差不多，是专门用来祭祀的香料。如此，我们可以说：在佛教传入中国，并且发明使用东南亚植物香料的“焚香”之前，周代祭祀已经开始使用了“馨香”。

“烧香礼拜”，即用焚香的方式与上帝沟通，是明清以来中原汉人宗教最为突出的特征之一。中古以后，信徒们无论是祠祀，还是寺观，抑或土庙，乃至家祭，都用铜制香炉，儒教、佛教、道教的信徒们普遍使用焚香的方式来敬拜神明，成为华人宗教和西方宗教的重要分别。清末民初在江南地区生活的法国耶稣会士禄是遒（Henri Dore S.J., 1859-1931）神父说：“中国熏香的气味，对于西方人的嗅觉神经来说是特别刺鼻难闻的。”²⁸至今很多来玉佛寺、静安寺、龙华寺和城隍庙旅游的外国人，常常还是不能接受庙中“焚香”的味道。“焚香”，是中国宗教区别于西方宗教的重要特征。

其实，西方学者有关中西文化的比较并非天然正确，祭祀用香，与上帝沟通，在西方宗教中也很古老，起源于犹太教。在《旧约·出埃及记》第三十章中，上帝对摩西说：“你要用皂荚木作一座烧香的坛”（第一节）；“……他要在耶和华面前烧这香，作为世世代常烧的香”（第八节）。基督新教在“宗教改革”中割除了该项制度，天主教会、圣公会、路德宗和东正教至今保留用香传统，在举行大礼弥撒的时候，使用香炉作为辅助祭器，焚烧乳香（或松香），给上帝“献香”（Biblical Incense）。在宗教场合焚香的基本作

²⁶ 张光直：《考古人类学随笔》，北京，三联书店，1999年，第238页。

²⁷ 孔颖达：《毛诗正义·生民》，阮元编《十三经注疏》影印本，北京，中华书局，1979年，第532页中。

²⁸ 禄是遒著，沈婕、单雪译：《中国民间崇拜：岁时习俗》，上海，上海科学技术文献出版社，2009年，第47页。

用，就是借馨香悠远，上达天听，与神交融。现代基督宗教不强调焚香，也不用异香，一般信徒便认为“焚香”不是基督宗教传统。反观中国宗教（佛教、道教和儒教），祭祀大典的供奉之外，信徒在个人礼拜中也焚香，一入寺庙，香烟缭绕，香气袭人，和西方宗教的教堂有很大的分别。

周人已经在祭祀中利用香味，用“升香”加强祭祀效果。周代祭祀的“升香”，是植物香料和酒精挥发的复合效果。《礼记·郊特牲》：“周人尚臭，灌用鬯臭，郁合鬯，臭阴达于渊泉。”祭祀之前，先用浓郁的香草与本已加了香精的鬯酒混合，洒在地上（“灌”），让香气渗透到地底黄泉，接通鬼神。“既灌，然后迎牲，致阴气也。”²⁹虽然周人用香味诱神，但“升香”是辅助祭祀，“灌用鬯臭”，是为“迎牲”做准备，祭祀的主题仍是牺牲——让神吃饱吃好。《周礼》规定的礼器，用鼎盛肉，用爵盛酒，用鬯盛稻粱菽麦，用豆盘盛香味调料，祭祀的时候，一字排开，盛大庄严，用香却不成制度。中原祭祀少用焚香，和本地区缺乏香料有关。与神沟通，需要奇香，而黄河流域战乱频繁、开发过度，植被早受破坏，香料资源匮乏。秦汉时期，长江流域植物资源丰富，屈原《离骚》中“香草美人”段落有句：“扈江离与辟芷，纫秋兰以为佩。”“朝搴阰之木兰兮，夕揽洲之宿莽。”其中江离、辟芷、秋兰、木兰、宿莽，都是草本香料植物，大夫贵族用于美容熏身，泥饰堂厅。吴、楚地区日常生活大量使用香料，但较少在周代祭祀文献中记载。

周代偶有“升香”记载，但似乎并不成为祭祀制度的一部分。唐代以后广泛应用的“焚香”礼神，与中国古代礼制有很大差别，是随着佛教传入而流行起来的外来祭祀方式。学者有把“焚香”归溯到《周礼》中的“燔柴”，北宋经学家邢昺（932-1010）《<尔雅>疏》注“燔柴”，以为：“祭天之礼，积柴以实牲体、玉帛而燔之，使烟气之臭，上达於天，因名祭天曰‘燔柴’也。”近世学者章炳麟（1869-1936，浙江余杭人）先生也同意这个说法，说：“焚馨者，或曰以达臭也。”³⁰“焚香”的宗教功用，是靠着香味，吸引神明的垂注，以达成天人沟通。确实，和犹太一样，中原人偶尔也用“馨香”与上帝沟通。除了上述《诗经·生民》的例子以外，《尚书·周书》还有句：“至治馨香，感于神明；黍稷非馨，明德惟馨。”可见香气通神的原理，已被周人认识。但是汉代以前，焚香并不系统地用于祭祀活动。周人“告天”用“燔柴”、“升香”，和佛教焚香祭祀仪式并不相同。周人祭天用“燔”，用“燎”，其效果注重的是“燔燎”之火，未必是“达臭”之香。在中国西南民族生活中，至今还可以看到人们围着火堆，举着火把，借着火势，举行祭祀仪式。今天上海和江、浙地区居民在追悼会结束后，于死者家门口焚烧花圈、

²⁹ 孔颖达：《礼记正义·郊特牲》，阮元编《十三经注疏》影印本，北京，中华书局，1979年，第1457页中。

³⁰ 章太炎：《庵书·榘盦》，《章太炎全集》（三），上海，上海人民出版社，1984年，第34页。

衣物、用具，也是同理。

唐、宋时期，随着域外生活习俗进入中原，香料渐渐用于中原，既用于宫廷生活，也用于祭祀大典。传说汉武帝时，“昆都王杀休屠王来降，得金人之神，置之甘泉宫。金人者，皆长丈余，其祭不用牛羊，惟烧香礼拜。”³¹明、清学者一般认为昆都王所献匈奴休屠王“金人”即佛像，并据此以为早在汉武帝（前141-前87年）时已经传入佛教。不细究佛教传入中原的精确日期，转而考察“祭不用牛羊，惟烧香礼拜”习俗的开端，则佛教传入北方汉人地区后带来了祀法上的革命，是可以肯定的。也就是说，宋明以后，汉族地区佛、道、儒三家，以及民间宗教，设香堂，焚柱香的制度，是由佛教传入的。佛教焚香制度传入后，渐渐影响了儒教、道教和民间宗教，笃信佛教、道教，主张“三教同源”的南朝梁武帝萧衍（464-549，江苏常州人）把焚香制度用在南北郊的天地祭祀中。按记载：“梁武帝制南郊，明堂用沉香，取天之质，阳所宜也。北郊用上和香，以地于人亲，宜加杂馥，即合诸香为之。”儒教的祭天和祭地，都改用焚香，是中国宗教祭祀仪式上的大变法，明末学者周嘉胄（1582-1658，江苏扬州人）说：“梁武祭天，始用沉香，古未之有也。”³²

唐代都市奢华，朝野疯狂追逐异域香料的。太平公主见楚客造豪宅，用“沉香泥壁”，叹为观止；武则天宠臣张易之用沉香装饰大堂，不得善终。³³北半球香料产地集中在南亚、东南亚等热带地区，东亚民族用香料依赖进口。按明代书籍记载：“沉香所出非一，真腊者为上，占城次之，渤泥最下。”³⁴沉香如此，檀香、乳香、藿香、龙涎香、迷迭香、麝香等名贵香种也都是如此。中原的名贵香料“沉檀龙麝”，大都要从岭南、海南、东南亚、南亚，甚至西域地区进口，顶级香料，则要靠当地国王作为“方物”来“进贡”。因为得之不易，中国人对香料非常珍视。在民间，各大寺庙掺合名贵香料制作焚香，用来礼神，渐渐成为宗教用品。明代扬州人周嘉胄记录当时流行的说法：“檀香、乳香，谓之真香，止可烧祀上真。”³⁵明、清时期江南祠祀寺观用上好的进口香料来礼神，在所不惜。

在江南，民间历来有“烧头香”的风俗。江南各地（上海、松江、苏州、湖州、杭州、宁波、绍兴）的吴方言，都保持古汉语的习惯，“头”取“首”³⁶之意，即“第一”的意

³¹ 周嘉胄：《香乘》，卷七，北京，人民出版社影印本，2011年。

³² 周嘉胄：《香乘》，卷二，北京，人民出版社影印本，2011年。

³³ 说见唐代笔记小说张鷟著《朝野僉载》卷三：“楚客造一新宅成，皆是文柏为梁，沉香和红粉以泥壁，开门则香气蓬勃。……太平公主就其宅看，叹曰：‘看他行坐处，我等虚生浪死。’”卷六：“张易之初造一大堂，甚壮丽，计用数百万。红粉泥壁，文柏贴柱，琉璃沉香为饰。”（北京，中华书局，1979年，第70页、第146页）

³⁴ 周嘉胄：《香乘》，北京，人民出版社影印本，2011年。

³⁵ 同上所引。

³⁶ 许慎著，段玉裁注：《说文解字注》：“头，首也，从页，豆声。”（）第 页。

思。“烧头香”，就是烧香抢第一。宋代开封人孟元老在《东京梦华录》（1147）中记载：“夜五更争烧头炉香，有在庙止宿，夜半起以争先者。”³⁷烧香人相信每天的第一柱香的气味，一定能被在天之灵嗅到，因而顺着气味下凡人间。清人袁枚（1716-1797，浙江钱塘人，居南京）《子不语》记载：“凡世俗神前烧香者，以清早第一枝为头香，至第二枝便不敬。”³⁸精确的意义倒还不是“不敬”，而是“不灵”。人多吵杂，香火过旺，上帝闻香太多，就分辨不清，敬香也就无用了。俞樾（1821-1907，湖州德清人）说得很准确：“亲信仆持香往岱岳祈谢，谓曰：‘圣帝惟享头炉香’。”³⁹以馨香沟通神明，在汉人宗教心理中已经根深蒂固。

自宋代以来，“烧头香”习俗在江南延续了千年。令人诧异的是，历经种种“扫除”运动之后，一俟“文革”结束，这一传统在江南大都市里马上复活，至今已经蔚为壮观。近年来，上海玉佛寺、静安寺、龙华寺、城隍庙、钦赐仰殿、下海庙等市区寺观，都接续了民国时期上海人“烧头香”的传统，生意人、白领、干部、领导们轻裘宝马，蜂拥前往。1998年除夕，上海三大寺“进庙烧头香的达18200人，其中玉佛寺3200人，龙华寺12000人，静安寺3000人。”⁴⁰2001年春节，上海玉佛寺限售的头香券价格，达到单张888元；2012年涨到1280元，年初一的全天香火券价单张100元。在苏州，“烧头香”客人集矢于西园寺、寒山寺、伽蓝寺、崇元寺、玄妙观、城隍庙、神仙庙、玉皇宫，各寺观在除夕晚上九点就开庙迎客，不限香客，2012年春节香券价格每人50元。在江南，“烧头香”历来有“头柱香”和“头炉香”的分别。“烧头香”严格讲是“头柱香”——第一柱香。全年唯一，求者无数，庙方和信徒只得放宽定义，把开春的“头炉香”——第一炉香，都算作是“头香”，勉强满足了十方信众的需求。

和年初一“烧头香”相仿佛的是年初五“抢鞭炮”。近三十年里，南方大城市在正月初五迎财神时，市民抢放鞭炮，也抢时辰。有的抢早，有的抢巧。抢早的，在初四日戌、亥时分就陆续燃放；抢巧的，则在准24点第一秒燃放。和抢头香一样，抢鞭炮也是争着夺着与神沟通。一则以浓味，一则以强声，都是设定神祇会在当时当地准确降临，赐福人间。任何人，不分中国、外国，无论东南、西北，也不需要分辨有神论、无神论，只要是于正月初五日子夜时分，在中国南方某个大城市身陷那种撼动天地的鞭炮、高升巨响中，都会听到这个民族渴望富裕的心声。熟悉传统祭祀的人，更会想到：即使是现代大都会的俗世居民们，仍然用数千年来的一贯方法，供奉着自己的神明。

³⁷ 孟元老：《东京梦华录》，北京，中国商业出版社，1982年，第53页。

³⁸ 袁枚：《子不语》，第 页。

³⁹ 俞樾：《茶香室丛钞》，第 页。

⁴⁰ 编撰委员会：《上海宗教志·佛教》，上海社会科学院出版社，2001年，

有一个现象值得注意：中国传统宗教在经历了“现代性”洗礼之后，佛教、道教，以及中国本土的民间信仰方式，仍然保持着传统的“香火”方式——个体祭祀。中国人的现代宗教，仍然不是西方化的组织，不是集体式的“教会”、“讲道”、“宣教”，而是个人化的“焚香”、“静修”、“祈祷。”经历了 100 多年的“改造”，曾经有着一定组织形式，以家庭、宗族和社区为单位，传统称之为“祀典”的儒教祭祀制度基本上消失了，佛教、道教的寺观，并没有组织起紧密形态的现代教会。也就是说，当代的城市宗教，仍然没有按照西方宗教的方式，进一步趋于“组织化”，反而是在遭受打击和取缔以后，更加地的“个人化”、“分散化”。儒教祭祀制度消失之后，“血食”、“牺牲”越来越少；相反，佛教、道教的“素祭”、“香火”方式在信仰复苏后却更加普遍。

在当代江南镇乡和上海大都会地区，宗教生活正在逐渐恢复，传统的拜祭方式却越来越不纯粹。“文革”以前，很多城市和乡镇家庭都会在年节时分烧弄几个小菜，放在亲人遗像前供奉，现在则基本上绝迹了。但是，“鞭炮”和“焚香”为手段的“人神”对话方式，仍然是汉人信仰的基本形式。逢年过节在家中、坟前给祖先焚一枝香，还经常可见；有事无事去佛教、道教的寺观，用一柱焚香来表达哀情、思念、福佑等情感，更是平常。遇到婚丧嫁娶、开张择吉等重大事宜，用锣鼓喧天、鞭炮声响来撼动神明，还是一种基本习俗。

2012 年清明节中，不少现代派人士讨厌扫墓祭祀时烟雾缭绕，或者也不喜欢在坟前浪费供品。广州市政府民政局负责指导的公营殡葬、公墓机构，多年来一直动员舆论，设计方案，从事礼仪改革。他们开辟专门区域，说服拜祭者前往祭祀，提倡“无烟拜祭”运动。然而，经过近十年的实践，收效甚微。清明时节，广东人酬神专用的烤乳猪价格，越来越高。⁴¹按照清明节前往公墓拜祭者的说法，用香火、烤乳猪、水果和米酒祭祀先人的习俗已经延续了几千年了，殡葬和祭祀礼仪的改革，需要照顾大家的心理接受能力。管理干部和新派的年轻人则说：祭祖方式要“环保”，新时代应该做礼仪改革，仍然需要“移风易俗”。

现代城市生活方式的建立，必定要求对传统礼仪做出改革。“无烟拜祭”是对传统祭祀方式的重大改革，涉及到基本形式的变易，但似乎还没有成功。此外，其他的祭祀礼仪改革也在进行。例如，近年来有 IT 年轻人组织“网上祭奠”，建立“网上纪念馆”，这

⁴¹ “无烟拜祭”的概念首先由广州市民政局提出。2005 年清明节，广州银河公墓设立专门区域，规定“不能点香、烧纸，只可用鲜花。”（《羊城晚报》，2005 年 3 月 21 日）然而，据 2009 年 3 月 30 日广州《新快报》报道：“无烟拜祭区遇冷，高级拜祭间受捧”，“高级拜祭间”是指收费 168 元，提供烟、烛、鲜花和祭祀人员助祭服务的专用祭祀房间。时至 2012 年的清明节，“无烟拜祭”改革在广州仍然未有大的突破。据当年 4 月 3 日《南方日报》报道，清明节广州各“无烟拜祭区”内，拜祭者“大多携带了鲜花、水果、烧肉、香火、酒等祭品，”只是受到劝住，未加摆放、点燃和奠洒而已。“无烟拜祭”运动，前途仍然未卜。

些新的祭典方式，正改变着在《尚书》、《诗经》、《仪礼》、《礼记》和《周礼》中延续了数千年的“燎”、“燹”、“燔”、“升香”、“焚香”等祭祀礼仪。改变汉人宗教“焚香”祭祀的传统，是一次巨大的革命，显而易见，其难度也是很高的。

三，设像：儒教不主张

顾炎武（1613-1682，江苏昆山人）在《日知录·像设》中认为：中国古代祭祀仪式，有木主（牌位），有尸象（用童男作祖先亡灵之象），用来代表神祇，但没有塑像和画像的做法。“古之于丧也，有重。于祔也，有主以依神；于祭也，有尸以象神，无所谓像也。……而春秋以后不闻有尸之事。”⁴²“主”，木主，即俗称牌位；“尸”，亡灵的象征，祭祀时可以用童男装扮。牌位制度，一直在孔庙、宗祠和家祠中左昭右穆地保存到现在；尸象制度，如顾炎武所说，在春秋以后就不见采用了。按顾炎武的结论：中国古代宗教“无所谓像也”，后世佛教、道教在寺观中设立泥塑、木雕之像，因而也就不具有正统性。顾炎武坚持先秦儒教的牌位昭穆制度，反对佛教、道教在大殿里“设像”。

中国宗教供奉不同神祇，放在祭祀（祠、寺、观、坛、社）场所中心，作为崇拜对象的大致有两种：神主和塑像。先秦的儒教祭祀传统，主要采用神主；汉、唐以后的祠祀，以及后起的佛教、道教则主要采用塑像。明、清时期，用神主还是用塑像，这个差别成为分辨儒、道、佛三教的一个重要标志。其实，周代民间祭祀还用第三种崇拜对象——“尸象”，汉代以后被淘汰了。中国古代祭祀，以神主为主，尸象为辅，可以无疑。许慎（约 58-约 147，河南召陵人）《五经异义》（已佚）称：“主者，神象也。孝子既葬，心无所依，所以虞而立主以事之。唯天子、诸侯有主，卿、大夫无主，尊卑之差也。卿大夫无主者，依神以几筵，故少牢之祭，但有尸无主。”⁴³按许慎依据“春秋公羊说”的解释，“卿大夫非有土之君，不得祫享昭穆，故无主。”⁴⁴“神主”是配天的“社稷”之祭，生前没有领土的卿大夫，不得建有神主，原理上应该如此。因为不能用牌位，卿、大夫祭祀就临时找一位男童充任“尸象”，作为祖先亡灵的象征，让大家对着他祭祀。显然，在上的“神主”，其地位超过在下的“尸象”，尸象是滥竽充数的神主。

汉、唐以后，士族力量崛起，要求改革礼仪，士大夫家祭也得设立神主。后魏孝明帝孝昌（525-528）年间，权臣、太傅王恽提出“若位拟诸侯者，则有主；位为大夫者，则

⁴² 顾炎武著，黄汝成集释：《日知录集释》，长沙，岳麓书社，1994年，第528页。顾炎武记洪武三年城隍庙废塑像，立牌位事，参见《明太祖实录》卷三十八、五十三；《明史·礼志·吉礼·城隍》；《续文献通考·群祀考·杂祠淫祀》。

⁴³ 转引自：杜佑：《通典》，卷四十八“吉礼·天子皇后及诸侯神主”，北京，中华书局，1988年，第1344页。

⁴⁴ 同上引书，第1346页。

无主，便是三神有主，一位独阙，求诸情理，实有未安。宜为通主，以铭神位。”⁴⁵此后，按照许慎、郑玄经学理论解释的“卿大夫无主”的规定被取消，原来只在天子明堂设立的昭穆制度，普及到一般官员。唐代前期规定官员三品以上可以设立“家庙”、“私庙”。唐天宝十年（751）修改《开元礼》，“京官正员四品清望官，及四品、五品清官，并许立私庙。”⁴⁶如此，在全国各地就多出许多庙宇建筑，延至于明、清时期，士人、百姓的家族、家庭祭祀，也建造宗庙、族庙、家庙，设立牌位。民国时期，祠堂里面牌位林立，家堂内外香气飘逸，成为近代中国人宗教生活的重要方面。

神主，端座在祠堂中央，是一种用硬质栗木制作的四方木块，前方后圆，中间穿孔，背书谥文的规制。汉、唐木主，和明、清时期长方形木板，上端穿孔，正面题书的规制很不同。“主之制，四方，穿中央达四方。天子长尺二，诸侯一尺，皆刻谥于背。”家有牌位，神主普及，但是儒教祭祀等级制度仍然得以维持。历朝历代的儒教制度，除了努力维护《礼记·王制》“天子七庙，……诸侯五庙，……大夫三庙，……士一庙，庶人祭于寝”的“庙制”规定之外，朝廷对神主的尺寸等级也有规定。按《汉仪》规定：“帝之主九寸，前圆后方，围一尺；后主七寸，围九寸，木用栗。”⁴⁷一般官员，乃至地方百姓的木主牌位就必须小于帝王、诸侯。

后世儒者认为尸象制度粗朴原始，是一种陋习，又和孔子反对“人殉”、“作俑”的精神违背，应该被抛弃。唐代杜佑（735-812，陕西长安人）说：“古之人朴质，中华与夷狄同，有祭立尸焉，有以人殉葬焉，有茹毛饮血焉，有巢居穴处焉，有不封不树焉，有手抃食焉，有同姓婚娶焉，有不讳名焉。中华地中而气正，人性和而才惠，继生圣哲，渐革鄙风。今四夷气犷，则多仍旧。自周以前，天地、宗庙、社稷一切祭享，凡皆立尸。秦汉以降，中华则无矣。或有古者，犹言祭尸礼重，亦可习之，斯岂非甚滞执者乎？”⁴⁸其实，孔子以及汉代儒家，并不反对“尸象”，相反还在努力维持。《礼记·曾子问》：“‘祭必有尸乎’？孔子曰：‘祭成丧者必有尸，尸必以孙。孙幼则使人抱之，无孙则取于同姓可也。’”⁴⁹孔子不避俚俗，认为卿、大夫祭祀时必要有尸象，充任尸象的，应该是死者的孙子；没有孙子，可以是同宗族的孙辈，这样才能体现血缘关系上的“孝子之心”。

其实，是神主的普及，才淘汰了尸象。孔子个人坚持尸象制度，“祭必有尸”的粗朴做

⁴⁵ 魏收：《魏书·礼志二》，北京，中华书局，1974年，第2771页。

⁴⁶ 杜佑：《通典》，卷四十八“吉礼·天子皇后及诸侯神主”，北京，中华书局，1988年，第1344页。

⁴⁷ 同上引书，第1345页。

⁴⁸ 同上引书，第1355页。

⁴⁹ 孔颖达：《礼记正义·曾子问》，见《十三经注疏》影印本，北京，中华书局，1979年，第1399页下。

法还是在唐代以后被儒教废除。神主取代尸象，这一方面是祭祀制度进化的需要，另一方面则是神主普及以后的自然结果。和神主相比，尸象在较低级别的祭祀中使用。木主普及以后，人们取木主之高雅，厌尸象之简朴，既然祭祀中有木主可以寄托，尸象的做法自然就放弃了。尸象曾经是下层宗庙祭祀的核心，虽然它在汉、唐以后被官方儒教放弃了，但在民间儒教的一般宗教活动中却并没有废除。直到今天，民间的信众在组织老爷“出巡”和庙会“行街”时，经常在队伍中托举童男童女，这个做法就是周代祭祀中尸象制度的残留。

周代祭祀中的尸象制度，说明了中国宗教曾经有过的“立像”传统。儒教并不是从一开始就反对“立像”，相反是热衷于造像。赵翼（1727-1814，江苏阳湖人）不同意顾炎武“无所谓像也”的结论，他认为“塑像”是古已有之的宗教形式：“自佛法盛而塑像遍天下，然塑像实不自佛家始。《史记》：‘帝乙为偶，人以象天神，与之博’，则殷时已开其端。《国语》：‘范蠡去越，越王以金写其形而祀之’。《国策》：‘宋王偃铸诸侯之像，使侍屏厕，’则并有铸金者。《孟子》有‘作俑’之语，宋玉《招魂》亦云‘像设’。魏文侯曰：‘吾所学者，乃土梗耳’。又《国策》：‘秦王曰：宋王无道，为木人以象寡人而射其面。’又孟尝君将入秦，苏代止之，曰：‘土偶与桃梗相遇’，桃梗曰：‘子西岸之土也，挺子以为人，岁八月雨降，则汝残矣。’土偶曰：‘吾西岸之土，土残则复西耳。今子东国之桃梗也，削子以为人，雨下水至，漂子而流，吾不知所税驾也。’则泥塑木刻，战国时皆已有之矣。”⁵⁰

赵翼用种种考据，证明战国时期的宗教生活曾经有所“立像”。赵翼没有考证的事实是：汉、唐以前的“立像”，终究没有取代“神主”的地位，佛教进入中国以前，并没有神祇的塑像竖立在庙堂中央；汉、唐以后传入的佛教造像运动，却对中国宗教施加了全面影响。此后的庙宇很多设像，看上去也象犍陀罗、印度宗教传统那样，竖立了一整套的偶像作供奉。丘濬（1418-1495，广东琼州人）《大学衍义补》：“塑像之设，自古无之，至佛教入中国始有也。三代以前，祀神皆以主，无有所谓像设也。”⁵¹如丘濬、顾炎武所说的那样，祠祀庙宇设立塑像与佛教造像的传入相关。唐代尊奉老子，乾封元年（666）唐高宗李治封李耳为“太上玄元皇帝”，汉代祠祀系统中的“老君祠”独立出来，成为与“儒教”抗衡的“道教”。文明元年（684），唐睿宗李旦“册老君妻为‘先天太后’立尊像于老君庙所。”⁵²既然老子夫人塑像立在庙中，老子本人在祠中肯定有像。此时为武则天当政高峰，行将改称“武周”（690-705）帝号。则天皇太后热衷在佛教龙门石窟

⁵⁰ 赵翼：《陔余丛考》，卷三十二，“塑像”，上海，商务印书馆，1957年，第693页。

⁵¹ 丘濬：《大学衍义补》，北京，京华出版社，1999年，第561页。

⁵² 郑樵：《通志·礼略》，北京，中华书局，1995年，第665页。

塑“卢舍那”像，也想到了在老君祠里塑“先天太后”像。隋唐佛教的“造像运动”，影响了祠祀，以及道教，这是可以肯定的。

在“老君祠”之外，唐代中、后期的“孔子祠”，也曾经仿照佛教寺庙，或树立塑像，或饰以画像。按开元八年（720）司业李元瓘上疏，认为孔子祠中的亚圣颜渊和孔门十哲，都是“侍立”的样子，不合配祭孔子，一同受享的姿态，建议都改成坐像。⁵³唐玄宗李隆基谕准，“乃诏十哲为坐像，悉豫祀。曾参特为之像，坐亚之。图七十子及二十二贤于庙壁。”⁵⁴先圣孔子，孔门十哲（颜渊、子骞、伯牛、仲弓、子有、子贡、子路、子我、子游、子夏），加上七十子中的曾参，都有享受牺牲的祭祀待遇，其余“七十子”、“二十二贤”，一一在壁上画像，不受供奉。“孔子祠”以孔子塑像为中心加门徒像环绕的布局，和佛教以菩萨像为中心的“罗汉堂”格局差别不大。唐代长安、洛阳两京的国子监，以及各州、县的“孔子祠”，都和“老君祠”一样，用像不用主，和周、秦、汉、唐以来的郊丘、明堂、宗庙用栗木制作的神主代表上帝、列祖、列宗座位的礼制完全不同。

开元二十七年（739），唐玄宗定谥孔子为“文宣王”，命天下大建“文庙”。原来孔子（“先师”）坐在国子监“周公孔子庙”中的“西墉”，陪祀“朝南”的周公（“先圣”）。现在孔子自己朝南，颜渊陪祀在一侧，依然用坐像。⁵⁵熙宁七年（1074），宋神宗“判国子监常秩等请立孟轲、杨雄像于（文）庙庭”；大观二年（1108），宋徽宗“从通仕郎侯孟请，绘子思像从祀于左丘明二十四贤之间。”据此可以看到，宋代文庙的孔子仍然是一个坐姿像。跪坐在庙当中受享，有点象“匍匐乞食”，苏东坡嘲笑之。⁵⁶更有甚者，当初唐玄宗为“文宣王”孔子塑像，他和弟子们穿戴的都是汉代服饰。宋崇宁（1102-1106）间国子监丞赵子栎上疏说：“七十二子皆周人，而衣冠率用汉制，非是。”徽宗听从奏报，果然决定“七十二子易以周之冕服”，并把孔子冠冕上的旒续，增加到十二旒，与“王”同等。

有“孔子祠”以来，唐、宋以降的文庙祭孔有“立像”与“神主”之争。“像设”冲击周秦儒教以“木主栖神”的祭祀传统，老子祠、周公祠、孔子祠，均有立像。元大德二年（1297），成宗铁木尔继世祖忽必烈位，推崇儒学，命通州知州赵居礼修建文庙，他

⁵³ 欧阳修、宋祁：《新唐书·礼乐志》，卷十五；又见郑樵：《通志·礼略》，北京，中华书局，1995年，第665页。

⁵⁴ 郑樵：《通志·礼略》，北京，中华书局，1995年，第668页。

⁵⁵ 欧阳修、宋祁：《新唐书·礼乐志》，卷十五。

⁵⁶ 事见孔凡礼编：《苏轼文集》（北京，中华书局，1992年）卷二，第203页。朱熹对“跪坐拜说”的议论，另见黎靖德：《朱子语类》（北京，中华书局，1982年）卷三，第52页。对此事件之详细讨论，见于黄进兴：《圣贤与圣徒》（台北，允晨文化实业股份有限公司，2001年），第236页。

⁵⁷ 均见脱脱：《宋史》，卷一百五，礼志第五十八，第 页。

倒是下令用牌位来供奉孔子。但是，从明初京师和各地文庙都有孔子像的情况来看，这一规定并未遵行，元代各地文庙都是设像的。按《明史纪事本末》的记载和分析，明代“更定祀典”的祭礼改革有两项主要争议：一是天地分祀，还是合祀；二是祭祀用像，还是木主。这两项改革都是以恢复汉族人在周代的礼仪作理由进行的。

明初大臣宋濂（1310-1381，浙江金华人）有《上孔子庙堂义》，向朱元璋建议废孔子像，改立牌位：“古者，木主栖神，天子、诸侯庙皆有主。大夫束帛，士结茅为取，无像设之事。今因开元八年之制，抟土而肖像焉，失神而明之之义矣！”⁵⁸洪武三年（1370），朱元璋厉行改制，在祀典中纳入民间信仰城隍神的时候，决议“造木为主，毁塑像舁置水中，取其泥涂壁，绘以云山。”洪武十四年（1381），南京新建国子监文庙，自孔子以下，都采用了神主，实现了礼制革命。可是，朱棣迁都，北京国子监文庙仍元代之旧，仍然设像。⁵⁹儒家礼臣胜在南京，却失在北京。“天顺间，林鹞知苏州，时苏学庙像，岁久剥落，或欲加以修饰，鹞曰：‘塑像，非古也。我太祖于太学易以木主。彼未坏者，犹当毁之。幸遇其坏，易以木主，有何不可？’”毁像派又在苏州文庙扳下一城，“然其他郡县如故也。”⁶⁰礼臣们在“洪武改制”时有充分道理，“世之言礼者，皆出于孔子。不以礼祀孔子，褻祀也。”⁶¹他们指出：孔庙和其他祠祀设像的吊诡之处在于，孔子本人坚持周礼（神主），不用他主张的礼乐来祭祀，就是无效祭祀。

嘉靖九年（1530），全国范围内废除孔子塑像，改用木主神位。当年，权臣张璁（1475-1539，浙江永嘉人）上疏：“孔子宜称‘先圣先师’，不称王。祀宇宜称庙，不称殿。祀宜用木主，其塑像宜毁。”⁶²本次“毁像设主”动议，以嘉靖皇帝打压士大夫清议，推行他的“议礼”主张为目的。尽管有徐阶（1503-1583，江苏华亭人）等人的反对，这次礼仪改革仍然推行。明初宋濂等人发动“洪武改制”，以木主代替塑像的主张，终于在嘉靖年间实现。为此，谷应泰《明史纪事本末》评论说：“教天下，故祀孔子。孔子加封，自汉平帝始也。王拜于帝，僭已。称先师，礼也。庙祀设像，自唐开元始也，其褻已甚。易木主，礼也。”⁶³因为礼臣们的长期坚持，儒教在孔庙成功“废像”，对儒家祭祀意义重大。

明、清以来，宋濂、林鹞、丘濬、张璁和顾炎武等儒家学者主张以神位代替塑像。其中

⁵⁸ 谷应泰：《明史纪事本末·更定祀典》，北京，中华书局，1977年，第768页。

⁵⁹ 丘濬：《大学衍义补》（北京，金华出版社，1999年）：“国初，洪武十四年首建太学，圣祖毅然灼见千古之非，自夫子以下，像不土绘，祀以神主，数百年夷教乃革。……惟文庙之在南京者固已行圣祖之制，今京师国学，乃因元人之旧。”（第561-562页）

⁶⁰ 谷应泰：《明史纪事本末·更定祀典》，北京，中华书局，1977年，第769页。

⁶¹ 谷应泰：《明史纪事本末·更定祀典》，北京，中华书局，1977年，第768页。

⁶² 张廷玉：《明史·礼志·吉礼》，卷五十，“至圣先师孔子祀”，上海，上海古籍出版社影印本，1986年，第140页。

⁶³ 谷应泰：《明史纪事本末·更定祀典》，北京，中华书局，1977年，第782页。

涉及到的政治纠纷和宫廷权谋先不论，仅从他们坚持将祠祀“神主”与佛教“像设”分离，维护中华祭祀传统来讲，并非没有道理。儒教以郊丘、明堂、宗庙、祠堂祭祀为正统，故主“神位”，反对佛教在大殿内塑像。儒学反对“设像”，并以此与佛教、道教相区别，这是中国宗教的一个特征。顾炎武为明初将“城隍”收入“祀典”叫好，摒弃塑像，竖立神主，“此令一行，千古之陋习为之一变。”⁶⁴顾炎武厌恶“千古之陋习”——“塑像”，认为：儒教祭祀必须使用牌位，不能如佛寺、道观那样，设立雕像，膜拜念唱。

儒教主张在祭祀场所用神主，不立塑像。比之佛教、天主教、东正教、基督新教等宗教在教堂和寺庙里崇拜圣像的做法，儒教是更加纯粹的精神崇拜。中国古代的祭祀传统，首要的崇拜对象是天地、日月、山川，这些崇拜对象被认为是“无声无臭”，“无色无形”，是不可形象的。其次，儒教祭祀的“鬼神”，也并非是人形本身，而是他们的“魂魄”，也是无形的，这些“鬼神”用神主就可以表示。而且，先圣先贤，列祖列宗只是给天地、日月、山川的配祭，并不是祭祀的主要对象。人物祭祀成为自然祭祀的一部分，“天人合一”，便难以独立出自己的形象。周代祭祀的合理性，在于他们用神主把人类对于自然造化的赞美抽象化为一种灵性崇拜，而不是停留在实物崇拜。在周代祭祀的中心场合——圜丘、社稷，占据天、地之位的并非实物，亦非塑像，而是“空空如也”。儒教祭祀，有很强的精神性，这是显而易见的。

天主教耶稣会士利玛窦（Matteo Ricci, 1552-1610）在1600年进入南京，与江南士大夫交往，孔庙是经常要去的地方。当时，明朝废除孔庙塑像，代之以木主已有多年，但很多地方还保存着原样，木主与塑像并存。“（孔）庙修得十分华美，与它相邻的就是专管已获得初等学位（指贡生——引者）的大臣的学宫。庙中最突出的地位供着孔子的塑像。如果不是塑像，则供奉一块用巨大的金字书写着孔子名讳的牌位。在旁边还供奉孔子某些弟子的塑像，中国人也把他们奉为圣人，只是要低一等。”⁶⁵听了儒生们嘉靖“不设像”的解释，又亲自比较了儒、释、道的庙宇特征，利玛窦得到的结论是——儒教不拜偶像。“他们不相信偶像崇拜，事实上他们并没有偶像。然而，他们却的确相信有一位神在维护着和管理着世上的一切事物。他们也承认别的鬼神，但这些鬼神的统治权要有限得多，所受到的尊敬也差得多。”⁶⁶

“儒教不拜偶像”，对于来自十六世纪欧洲天主教会的神父来讲有特别的意义。同一时

⁶⁴ 顾炎武著，黄汝成集释：《日知录集释》，长沙，岳麓书社，1994年，第1239页。

⁶⁵ 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，北京，中华书局，1983年，第103页。

⁶⁶ 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，北京，中华书局，1983年，第101页。

期的欧洲，路德（Martin Luther, 1483-1546，德国宗教改革家，神学家）和加尔文（John Calvin, 1509-1564，法国宗教改革家，神学家）为“圣像”问题对罗马天主教会发动了史无前例的猛烈攻击，乃至1566年尼德兰地区的教徒有暴烈的“破坏圣像运动”，境内有5500多所教堂、修道院里的圣像被捣毁，给天主教会带来极大损失。⁶⁷中西比较之下，利玛窦甚至会觉得儒教比天主教会处理“圣像”的做法更加高明。当然，这一点在利玛窦的中文著述中并没有公开表述。但是，法国耶稣会士李明（Louis Le Comte, 1655-1728）返回欧洲后在《中国现势新志》（1696）说的话，应该是利玛窦想到而没有说的：“这个民族将近两千年来，始终保持着对真神的认识。他们在世界最古老的寺庙（指它看得见天坛）中祭祀造物主。中国遵循最纯洁的道德教训时，欧洲正陷于谬误和腐化堕落之中。”⁶⁸儒教反对用偶像，主张用“牌位”（“木主”）来做象征。祭祀时礼仪庄严，进退有据，专注于和“天地”之神的精神交流。在耶稣会士看起来，这些都显得比较的“理性”和“纯洁”。儒教祭祀，比较之下，或许真的有这样的基本特质。

⁶⁷ “破坏圣像运动”，请参见沃尔克著，孙善玲等译：《基督教会史》（北京，中国社会科学出版社，1991年）相关章节。把明代儒者“反孔庙像设”问题与欧洲天主教会的“破坏圣像运动”相比较，可参见黄进兴《“圣贤”与“圣徒”：儒教从祀制与基督教封圣制的比较》（收氏著《圣贤与圣徒》，台北，允晨文化实业股份有限公司，1999年，第89-179页。）

⁶⁸ 转见于伏尔泰著，吴模信等译：《路易十四时代》，北京，商务印书馆，1982年，第597页。

